

PHILOSOPHIE  
ANTIQUE

## Philosophie antique

Problèmes, Renaissances, Usages

9 | 2009

Néoplatonisme

---

# Cosmogenèse et chronocentrisme chez Calcidius

Alain Galonnier

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosant/2772>

DOI : 10.4000/philosant.2772

ISSN : 2648-2789

### Éditeur

Presses universitaires du Septentrion

### Édition imprimée

Date de publication : 13 novembre 2009

Pagination : 189-207

ISBN : 978-2-7574-0124-8

ISSN : 1634-4561

### Référence électronique

Alain Galonnier, « Cosmogenèse et chronocentrisme chez Calcidius », *Philosophie antique* [En ligne], 9 | 2009, mis en ligne le 25 juillet 2019, consulté le 30 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/2772> ; DOI : 10.4000/philosant.2772

---



La revue *Philosophie antique* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

## **COSMOGÉNÈSE ET CHRONOCENTRISME CHEZ CALCIDIUS\***

Alain GALONNIER

Centre Jean Pépin, CNRS, Villejuif

Le mythe cosmogénétique ou cosmogonique exposé et développé par Platon dans son *Timée* pour faciliter la conception du monde et sa connaissance, n'a cessé, au moins depuis Aristote, de susciter la glose. Il faut convenir que la phraséologie platonicienne, souvent ambivalente, compliquée par d'inévitables difficultés dans l'établissement du texte, est propice à toutes sortes de confusions, amalgames, aménagements et raccourcis, surtout lorsqu'elle fait l'objet d'un transfert linguistique. Sous ce rapport, l'apparition du christianisme puis celle du néoplatonisme ont encore diversifié les approches, qui oscillèrent dès ce moment entre le simple déchiffrement chez les tenants du second, généralement acquis au génie du maître de l'Académie, et l'interprétation plus critique chez les représentants du premier, mais non moins favorables à certains aspects. Cet impact diversifié tient sans doute également au fait que le discours platonicien donne l'impression d'offrir asile à des systèmes de pensée difficilement compatibles entre eux, puisqu'on y peut trouver matière entre autres à justifier un créationnisme, un temporalisme, un évolutionnisme ou un éternalisme, et qu'il semble avaliser plusieurs solutions sans permettre d'en adopter franchement une.

Au cœur de cette exégèse bigarrée Calcidius<sup>1</sup>, à l'origine d'une traduction glosée du dialogue de Platon, dont seule la première moitié nous est parvenue (17a-53c) partiellement interprétée (31c-53c)<sup>2</sup>, donne l'impression de ne pas avoir été toujours à l'aise. Les distorsions de forme et de

\* Nous tenons à remercier Madame Béatrice Bakhouché, pour avoir généreusement mis à notre disposition une partie de la traduction française annotée du *Timaëus* qu'elle prépare et nous avoir fait profiter de ses connaissances sur Calcidius, ainsi que Madame Catherine Dalimier et Messieurs Michel Lemoine (†), Michel Narcy et Jean-Louis Le Gludic pour leurs précieuses suggestions.

1. L'époque à laquelle vécut Calcidius reste une énigme. Selon son plus récent éditeur, l'ouvrage qui nous occupe ici, le seul connu à ce jour, est « typique du quatrième siècle occidental » (Moreschini 2003, p. xvi).

2. Waszink 1962 (= W.).

fond, sinon entre version continue et version lemmatique, du moins entre traduction et commentaire, en sont sans doute autant de témoignages. Le peu que l'on possède de lui n'interdit pas d'en faire un penseur appartenant, quoique discrètement, à la tradition chétienne, tandis que ses affinités plus franches et conséquentes avec les courants philosophiques de l'Orient hellène le tirent vers le néoplatonisme latin. En outre, confronté à une tradition grecque qui n'avait pas besoin de traduire le *Timée*, et à une tradition latine qui souvent ne le pouvait point, mais y avait plus ou moins accès par la transposition, incomplète elle aussi, de Cicéron (a. -45)<sup>3</sup>, notre auteur savait qu'il pouvait être davantage utile par son exégèse que par sa translation. Telle est peut-être la raison pour laquelle, conscient des obscurités de l'ouvrage, il choisit à plusieurs reprises d'en commencer l'éclaircissement dès celle-ci. Ce pourrait être là un moyen d'expliquer les écarts qui se manifestent, dans la version suivie, entre le grec et le latin, dont les principaux ont été récemment répertoriés par Michel Lemoine<sup>4</sup>. Car bien que nous ignorions sur quel état textuel de l'écrit platonicien travaillait Calcidius, la probabilité demeure forte pour que ces divergences ne tiennent pas toutes à des variantes du libellé original. Nous nous proposons de revenir sur l'une d'elles, et plus précisément sur celle à l'origine de la trop fameuse théorie d'un monde engendré ou en devenir dans un temps qui mime l'éternité.

Quoique la complexité des vues platoniciennes en la matière passe de beaucoup ce qui va en être retenu pour notre enquête, il nous apparaît que deux grandes étapes rythment la présentation de la cosmogénèse du *Timée* : la première, très brève, se situe aux lignes 28b6-8<sup>5</sup>, la seconde, plus déployée, s'étend de 37c à 38d.

S'il y a dans le dialogue une affirmation qui, plus qu'une autre, se soustrait au sens univoque, c'est bien celle de 28b6-8 :

Πότερον ἦν αἰεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. Γέγονεν.

Notre modeste contribution à l'examen de ce fragment, si tant est qu'il y ait encore quelque chose à en dire, prendra la forme d'une sommaire analyse linguistique.

Elle permet en tout premier lieu de constater que Platon fait reposer la construction de son passage sur deux correspondances morphosémantiques serrées : l'une entre le substantif γένεσις et les deux occurrences du verbe γίγνομαι, l'autre entre les deux occurrences du sub-

3. Celle-ci ne concerne que les parties suivantes : 27d-37b, 38d-43a et 46b-47b.

4. Voir Lemoine 2002.

5. Nous citerons d'après l'édition Rivaud 1925.

stantif ἀρχή et le verbe ἄρχω. D'autre part, il convient de signaler qu'une dualité de sens affecte les termes principaux : ἀρχή peut en effet équivaloir soit à un « principe », soit à un « point de départ », et γίγνομαι signifier soit « devenir », soit « être généré ». Or, les nuances qui président à cette dualité de sens ne tiennent pas de la pure rhétorique, mais consacrent un authentique glissement de signification et des contrastes marqués. Ainsi, à la différence du point de départ ou du commencement, le principe n'appartient pas, philosophiquement parlant, à ce qui en découle et donc lui est extérieur. De surcroît, la notion de génération, en tant que passage du non-être à l'être, s'inscrit spontanément dans la temporalité, entendue comme ce qui dure sans demeurer, tandis que celle de devenir, en tant que passage d'un état à un autre, peut avoir pour corrélat la perpétuité, entendue comme ce qui dure par une incessante succession d'états.

Une question se fait jour aussitôt : comment le rédacteur du *Timée* l'aurait-il entendu ? Se prononcer demeure délicat. En effet, les hésitations que provoquent les deux acceptions doubles semblent secondaires au regard de ce qu'il est possible d'appréhender de l'intention de Platon, dès lors que d'un côté son programme d'ensemble est de savoir si l'univers que nous voyons γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν (27c5), et que de l'autre son but immédiat, entendons dans ce jugement de 28b6-8, est, sur la base du clivage entre ἀεὶ εἶναι et γίγνομαι, de récuser le « toujours-être » pour qualifier l'état du monde sensible, auquel doit s'attacher indéfectiblement le γίγνομαι – γιγνόμενα καὶ γεννητὰ, insistera-t-il en 28c 1-2. La remontée du raisonnement, par le réseau lexical que nous avons mis en avant, n'amène du reste à aucun autre constat : qu'il y ait eu commencement ou principe, naissance ou devenir, l'important est que notre univers n'a pas toujours été. Mais cela n'empêche nullement que Platon ait construit sa déduction en fonction d'un contenu doctrinal non équivoque, donc qu'il ait tranché dans les deux dualités de sens ; et à ce titre trois indices, issus de l'environnement textuel immédiat, concourent à montrer qu'il l'a fait en faveur du devenir et du principe. D'abord, la formule chiasmatique de 27d6-7, qui use du même contraste verbal et, sous sa forme non interrogative, a valeur de postulat (ce qui est toujours ne devient jamais et ce qui devient toujours n'est jamais), prédéterminerait pour ainsi dire la réponse en mobilisant la notion de devenir au détriment de celle d'engendrement. Ensuite et corrélativement, n'avoir pas toujours été n'équivaudrait point à ce qui a manqué d'être antérieurement et donc a dû naître, mais, ainsi que l'explique Platon en 28a3-4, à ce qui n'est jamais réellement (ὄντως οὐδέποτε ὄν), comme le serait quelque chose en constant devenir. Enfin, pour entendre ἀρχή, l'origine semble s'exclure d'elle-même, en cela que seul un principe, donc, nous le

précisions plus haut, un élément indépendant et extrinsèque, peut être, conformément aux conditions posées en 28a-b, inengendré et incorruptible.

Par conséquent, à cette hauteur de l'exposé, une seule traduction nous paraît pouvoir être risquée :

[Le monde] a-t-il toujours été, ne possédant aucun principe de devenir, ou bien est-il devenu, ayant trouvé son principe dans un certain principe ? Il est devenu.

En somme, et c'est le point sur lequel nous devons insister, si l'on s'en tient à la lettre, le contraste entre l'*ἀεὶ ὄν* et la *γένεσις* forme ici le nerf de la problématique du *Timée*, et, si l'on s'en tient à l'esprit, Platon aurait choisi de s'y positionner en inscrivant le monde dans le devenir et en le dotant d'un principe. Relativement à ce constat, et même si l'on sent que l'éviction du *ἀεὶ* devra bientôt être compensée par une dimension spécifique, il n'est fait aucunement mention, notons-le dès maintenant, du facteur temps. Engager celui-ci revient à déborder la visée platonicienne, attendu que l'introduction du *χρόνος* fera précisément l'objet de la seconde étape que nous avons isolée, celle qui couvre les divisions 37c-38d.

Dans cet extrait par trop célèbre, qui défie encore la perspicacité des historiens, Platon précise, à partir de 37d exactement, que pour rendre le vivant devenu (*γεγονώς*) le plus possible semblable au modèle du vivant éternel (*αἰδῖος*), le dieu fabriqua (*ποιέω*) le temps (*χρόνος*) comme image changeante (*εἰκὼν κινήτος*) de l'éternité (*αἰών*) et de ce qui est immuable (*ἀκίνητος*), image dont le déroulement sempiternel (*αἰώνιος*) avance selon le nombre, qui paraît tenir lieu de métaphore de la progression incessante<sup>6</sup>. Par suite, le modèle est de toute éternité quelque chose qui est, tandis que le ciel ou le monde, qui est du même âge que le temps, a été en devenir (*γεγονώς*), est et sera sans rupture (*διὰ τέλους*) de l'écoulement temporel, c'est-à-dire continûment ou pendant la totalité temporelle. Faut-il alors entendre – si l'on délaisse en l'occurrence le versant psychologique, certes important mais dont on peut se passer ici, relatif au temps comme moyen de se représenter l'éternité par la mobilité – que le temps est une éternité qui s'écoule et ne diffère d'elle qu'en cela, autrement dit que notre monde se ramène au monde intelligible soumis au changement ? Pas tout à fait. Assurément, le temps et le monde sensible étant contemporains (38b6), on ne peut pas énoncer

6. Nous ne nous arrêterons pas ici sur la lecture de Brague 1995, qui parle d'une « image mobile du contenu noético-numérique du vivant », dont l'examen réclamerait un tout autre cadre.

qu'il fut un temps où le monde n'existait pas, ou qu'il existât un monde hors du temps. Néanmoins, cela n'exempte nullement le second, à savoir le monde créé, de devoir naître et se dissoudre, dans la mesure où il n'a pas en lui-même le principe de sa génération, ayant fait l'objet d'un souhait démiurgique (30a1-2), et où il peut théoriquement disparaître, en fonction de l'indissociabilité posée en 28a3 entre le *γινόμενον* et l'*ἀπολλύμενον*. Qui plus est, cela ne lui confère pas l'éternité, sachant que l'image, qui n'est qu'une « semblance », approche mais ne rejoint pas son modèle, et par conséquent exclut tout rapport identitaire avec ce dont elle est l'image (52c2-5), la copie accusant toujours une déperdition par rapport à ce dont elle est la copie. N'oublions point que notre univers a été conçu selon le vivant éternel « dans la mesure du possible » (*εἰς δύναμιν*) (37d2) et par une ressemblance « autant qu'il est possible » (*κατὰ δύναμιν*) (38b-c). Celle qui est la sienne transforme l'éternité de son modèle en durée, et précisément, nous le laissons entendre ci-devant avec le nombre, en durée qui ne cesse jamais. Autrement dit, au regard de la qualité qui en fait un reflet de l'éternité, il n'y a rien d'éternel dans le temps, et par voie de conséquence dans ce monde-ci, dès lors qu'il ne jouit que d'un écoulement continu ou d'une éternité dégradée par une dynamique. En un mot : il fut inscrit dans un devenir ininterrompu, et uniquement grâce à la bienveillance de celui qui l'a voulu tel.

Le *χρόνος* aurait donc pour fonction de dimensionner un *γίγνεσθαι* qui, établi antérieurement, doit se tenir au plus près du *ἀεὶ εἶναι* sans lui être identique. Cette notation, qui souligne l'orientation dégagée à l'occasion du premier fragment (28b6-8), a pour principale conséquence de nous conduire à penser que Platon n'a pas pris la peine de poser pour elle-même la question de savoir s'il faut ou non interpréter l'apparition de notre univers en un sens temporel<sup>7</sup>. À ses yeux, le temps est aussi naturellement la dimension du *γίγνεσθαι* que l'éternité l'est du *ἀεὶ εἶναι*, et il se borne à introduire celui-là en appoint, pour accompagner le plan du devenir et l'équilibrer avec celui du permanent. Ce sont les interprètes, tant de culture grecque que de culture latine, auxquels il convient de nous intéresser à présent pour essayer d'y situer au mieux Calcidius, qui ont, semble-t-il, problématisé ce temporalisme, parce que l'introduction du *χρόνος* fait, selon eux, évoluer l'exégèse de la *γένεσις* vers l'engendrement ou la naissance. Poussés à réagir par l'allusivité du propos, ils en ont systématisé les virtualités, ceux qui étaient de culture païenne y percevant un risque pour la toute-puissance divine, ceux qui étaient de culture chrétienne – apparemment insensibles à cette même question qui aurait pu tout autant les concerner – y voyant l'occasion soit

7. Cf. Brisson 1997, p. 228-229, n. 94.

de récupérer son contenu pour servir l'un des principes de leur foi, soit de marquer leur différence avec lui.

Certes, dégager des tendances amène souvent à une simplification outrancière ou caricaturale. Il n'en demeure pas moins observable que d'entre les premiers, principalement de tradition grecque, d'aucuns s'attacheront à la signification du γίγνεσθαι en cherchant surtout à rendre l'acte dont il est l'expression digne de la nature de celui qui l'accomplit, soucieux d'autre part d'assurer la cohérence des vues cosmologiques de l'auteur du *Timée*. Ainsi Plotin, qui organise sa lecture autour de ce double objectif, mais force le trait, notamment en détournant le chiasme de 27d6-7, et renonce à l'ἀεὶ εἶναι du monde sensible au profit du γίγνεσθαι, à la condition d'y voir un ἀεὶ γίγνεσθαι – montrant par là qu'il entend le verbe au sens de « naître » ou « être engendré », car, prévient-il, on doit absolument préserver l'éternel d'avoir eu à raisonner pour décider du moment où situer l'apparition des choses :

[Dans le *Timée*, Platon] suppose que les choses naissent (ὑπέθετο γινόμενα)... [et ajoute] qu'elles naissent toujours (ἀεὶ γινόμενα)<sup>8</sup>.

Seule l'adoption de cette acception empêche d'envisager qu'il ait pu prendre le contre-pied de la position platonicienne, en déniaut au monde sensible toute ἀρχή, alors assimilée à un point de départ :

Le monde... toujours est, était auparavant et sera, tout en ayant un corps (... [II] n'a jamais commencé..., et cela porte l'assurance de son avenir<sup>9</sup>.

N'importe quelle autre doctrine, ajoute Plotin, est inacceptable au nom de la dignité et de l'immutabilité divines<sup>10</sup>. Pour sauvegarder celles-ci, il soutient que si Dieu généra le monde, ce fut en fonction d'une génération qui n'eut pas de commencement, c'est-à-dire que le monde n'est pas devenu (ἐγένετο), parce qu'il était déjà en devenir et continuera de l'être (ἐγίνετο καὶ γενήσεται)<sup>11</sup>.

Quelques décennies plus tard, Porphyre, dont le commentaire sur le *Timée* est perdu, abordera la problématique dans sa *Sentence* 14. Pour l'essentiel, d'une part il y étendra les notions de γένεσις et de « causalité » aux intelligibles, entendus comme réalités incomposées et incorporelles,

8. *Enn.* VI, 7 [38], 3, 4-5 Henry-Schwyzler. Cf. Pépin 1964, p. 84-94.

9. Τὸν κόσμον ἀεὶ... καὶ πρόσθεν εἶναι καὶ ἔσεσθαι σῶμα ἔχοντα (...) τό τε μήποτε ἄρξασθαι... πίστιν καὶ περὶ τοῦ μέλλοντος ἔχει, *Enn.* II, I [40], 1, 1-2 et 4. Voir Hadot 1988, p. 205-207.

10. Voir *Enn.* V, 8 [31], 7.

11. *Ibid.*, II, 9 [33], 3.

de l'autre y distinguera deux sens d'« être engendré » (γένεσθαι), à savoir « dépendre d'une cause » et « exister en fonction d'une composition », cherchant par là à rendre compatibles « naissance » et « incorruptibilité »<sup>12</sup>.

Environ un siècle et demi plus tard, à l'occasion de son propre commentaire sur le *Timée*, Proclus ira jusqu'à distinguer quatre sens au verbe γένεσθαι<sup>13</sup>, manifestant en cela une question constamment à vif.

Qu'en fut-il alors comparativement de la réflexion latine ? Bien que les témoignages textuels soient le plus souvent peu consistants, trois courants paraissent l'avoir parcourue : deux chez les chrétiens, un chez les païens. Parmi les représentants du christianisme, qui se focalisèrent également sur la nature de cette γένεσις, tous ne l'accueillirent pas de la même manière. Un certain nombre l'identifièrent à un « commencement de génération », d'autant plus volontiers que le concept de création y trouvait une résonance. La possibilité d'un créationnisme platonicien reçut alors l'assentiment, parfois mesuré, de plusieurs théologiens. Ces derniers se signalent initialement à l'historien par Arnobe (fl. c. 300), qui ramènera la cosmogonie platonicienne à une création continuée, et la résumera par une allusion au discours du démiurge (41a-b), où *vincio* (41b5) tentera de rendre le mystérieux δεσμός :

*Plato ille divinus... in... Timae[o]... dicit deos et mundum corruptibili esse natura neque esse omnino dissolutionis expertes, sed voluntate dei regis ac principis vincione in perpetua contineri*<sup>14</sup>.

Une centaine d'années après, Augustin cherchera la caution philosophique auprès de celui qui, à ses yeux, illustre le mieux l'idée que le savoir profane constitue une propédeutique pour sa religion dans la quête des vérités éternelles :

Quant à la question de l'origine (*origo*) du monde..., qu'il a toujours été sans avoir commencé..., Platon même l'avoue ouvertement<sup>15</sup>.

12. Voir Brisson 2005, I, p. 312-315 ; II, p. 422-426.

13. Voir *In Platonis Timaeum*, B, 85, p. 279, 30-280, 6 Diehl (trad. Festugière 1967, II, 2, p. 126). Cf. Phillips 1997.

14. Voir *Adversus nationes*, 2, 36 (nous adoptons la leçon *corruptibili*, signalée mais non retenue par Reifferscheid 1875, qui opte pour *corruptibilis*) : « Le divin Platon... a dit... dans... le *Timée* que les dieux et le monde sont de nature corruptible et ne sont pas complètement exempts de dissolution, mais sont, par la volonté du dieu roi et prince, maintenus pour toujours par un lien. »

15. Voir *De civitate Dei*, XII, 13, p. 186 Dombart & Kalb 1959 : *Cum de mundi origine quaestio... non eum semper fuisse, sed esse coepisse..., etiam Plato apertissime confitetur.*



D'autres auteurs chrétiens, plus enclins à privilégier le « principe de devenir », virent dans le métaphorisme du *Timée* l'expression d'une activité artisanale du démiurge. Il en sera ainsi pour Minucius Felix (né vers 150) :

*Platoni... in Timaeo deus est ipso suo nomine mundi parens, artifex animae, caelestium terrenorumque fabricator*<sup>16</sup>.

Et c'est en relevant de la même perception qu'au tournant du IV<sup>e</sup> siècle Lactance fera de l'acte démiurgique une *instructio* :

<Plato> monarchian adserit unum deum dicens, a quo sit mundus instructus <et> mirabili ratione perfectus<sup>17</sup>.

Il faudra attendre de nouveau cent ans environ pour voir Ambroise retenir le double concept d'un monde facturé et borné *a parte ante*, mais infini *a parte post* :

Platon et ses disciples soutiennent que Dieu n'est pas... le créateur (*creator*) de la matière, mais (qu'il est) comme l'artisan (*artifex*) tourné vers un modèle, c'est-à-dire l'idée, ayant fait (*facere*) le monde à partir de la matière... Platon s'autorise à soutenir que le (monde) n'a pas toujours été et sera toujours<sup>18</sup>.

Pour ce qui est enfin des penseurs latins païens, ils se montrèrent aussi attachés que leurs homologues grecs à préserver l'homogénéité des vues platoniciennes. Apulée de Madaure (env. 125-env. 170) en est la plus parfaite illustration :

*Et hunc quidem mundum nunc sine initio esse dicit, alias originem habere natumque esse : nullum autem eius exordium atque initium esse ideo quod semper fuerit ; natum uero uideri, quod ex his rebus substantia eius et natura constet, quae nascendi sortitae sunt qualitatem*<sup>19</sup>.

16. Voir Octavius, XIX, 14 : « Pour Platon, dans le *Timée*, Dieu est, sous son nom même de "dieu", le père du monde, l'artisan de l'âme, le fabricant de toutes les choses célestes et terrestres. » (Trad. Beaujeu 1974). Cf. Waltzing 1903.

17. Lactance, *Epitome divinarum institutionum*, 4, 1, 3-4 Perrin 1987 : « [Platon] défend une monarchie en parlant d'un dieu unique, par lequel le monde a été formé (*instructus*) et rendu parfait par une raison admirable. » Cf. *Id. Divinae institutiones*, 1, 5, 23 Monat 1986.

18. Voir *Exameron*, I, 1, 3, 4-7 et 4, 6 Schenkl 1897.

19. Apulée, *De Platone et eius dogmate*, 198, p. 68, 7-12 Beaujeu 1973 : « Ce monde, [Platon] dit maintenant qu'il est sans commencement, ailleurs qu'il a une origine et qu'il est né. Or il a été sans début ni commencement parce qu'il a toujours existé ; et il

Approximativement deux siècles et demi plus tard, Macrobe († env. 440) éliminera sans ambages toute temporalité de l'existence du monde :

*Mundum... fuisse semper philosophia auctor est, conditore quidem deo, sed non ex tempore*<sup>20</sup>.

Où situer alors dans ces mouvances la position de son éventuel contemporain Calcidius ? Singulière pour les motifs indiqués au début de notre contribution, elle se devrait théoriquement de fournir l'interprétation la plus en phase avec la position de Platon, loin des évocations floues, paraphrases relâchées ou autres synthèses déformantes. Mais il n'en fut pas de la sorte. Si nous commençons par nous fier aux déclarations préliminaires de la lettre à Osius, qui précisent que ne feront l'objet d'une explication que les passages obscurs<sup>21</sup>, l'énoncé de 28b6-8 est implicitement, selon le scripteur, d'une clarté qui se suffit à elle-même, puisque son commentaire ne le couvre point. C'est donc vers sa mise en latin qu'il convient de se tourner pour espérer obtenir un contenu à la fois fiable et explicite ; or ce que l'on constate à ce sujet ne laisse pas de surprendre.

Pour des raisons qui nous échappent encore, Calcidius n'a voulu ou su respecter ni l'axe sémantique général ni le phénomène de résonance linguistique. Diversifiant beaucoup trop son vocabulaire d'un côté, amputant celui de Platon de l'autre, il rompt la trame de l'argumentation, la déséquilibre et n'incite pas à effectuer la déduction à rebours qu'elle appelle :

*Mundus fueritne semper citra exordium temporis an sit originem sortitus ex tempore – factus est*<sup>22</sup>.

Il ressort de cet arrangement que la seule ἀρχή est rendue d'abord par *exordium*, ensuite par *origo*, que γένεσις devient *tempus*, endossant un

apparaît comme étant né parce que sa substance et sa nature consistent en ces choses qui ont reçu en partage la qualité de naître. »

20. Macrobe, *De Somnio Scipionis*, II, 10, 9, p. 45 Armisen-Marchetti 2003 : « La philosophie est garante que le monde a toujours existé, Dieu en étant certes le fondateur, mais non en fonction d'un moment du temps. »

21. Voir *Timaeus*, *Osio suo Calcidius* (= W. 6, 5-9).

22. W. 21, 5-6. Cf. Cicéron, *M. Tulli Ciceronis Timaeus*, p. 180, 4-6 Giomini 1975 : *semperne fuerit [mundus] nullo generatus ortu, an ortus sit [an] ab aliquo temporis principatu. Ortus est.* (« Le monde a-t-il toujours été, n'ayant été généré par aucune naissance, ou bien est-il né à partir de quelque commencement de temps ? Il est né. ») Bien que nous ne puissions procéder en ces pages à une comparaison suivie des deux traductions, il vaut de noter ici un plus grand respect de l'équilibre textuel, avec d'une part le double usage d'*orior*, de l'autre une seule occurrence du temps.

même génitif, et que le seul γίγνομαι est traduit la première fois par *sortitus esse*, escamotant de ce fait ἀρχω, la seconde par *fieri*. Ce qui, au premier abord, se présente davantage comme une libre imitation que comme une traduction en vient à former à nos yeux le décalage avec le texte platonicien le plus prononcé, au point d'en défigurer et le libellé et la signification. Voici, cet éclatement observé, la traduction que nous en proposons :

Le monde a-t-il toujours été sans un commencement de temps, ou bien a-t-il obtenu par le sort une origine à partir du temps ? Il a été fait.

Outre deux critères qui s'imposent plus ou moins par eux-mêmes, deux autres résultent d'un parti pris de traduction, donc de compréhension, que nous revendiquons. Au rang des premiers, on compte l'introduction du temps, initiative la plus remarquable et la seule qui nous occupera vraiment ici, quand l'identification de ἀρχή à un point de départ et non à un principe, et celle de γίγνομαι à un engendrement et non à un devenir paraissent assez évidentes. Signalons au passage que le même verbe venait juste d'être rendu par son calque *gignere*, pour énoncer le principe de causalité (28a4-5). Au rang des seconds, on recense l'intervention du sort et l'écho du *factus est* comme exprimant de nouveau une génération et non un devenir, bien que le latin, nous l'avons dit, ne favorise pas la régression d'ordre sémantique à laquelle force le raisonnement platonicien. Trois observations, présupposant d'une part l'unité de la version latine, de l'autre son lien avec le commentaire – bien que, nous allons le voir, il soit quelquefois plutôt distendu –, permettent soit d'étayer, soit de justifier ces choix. Premièrement, *exordium* est, avec *initium*, l'une des deux traductions canoniques de ἀρχή en *Genèse* 1, 1, que l'on rencontre entre autres dans les versions grecques d'Aquila et de Symmaque, comme le rappellera Calcidius au paragraphe CCLXXVI du commentaire, où ἐν ἀρχῇ devient *in initio* ou *ab exordio*<sup>23</sup> ; plus loin (39d), *exordium* sera associé à *origo* pour rendre κεφαλή, qui, dans le contexte où il est employé, pourrait alors se comprendre, comme le fit Rivaud, avec le sens de « point initial ». Deuxièmement, *sortior* lui a déjà servi à traduire συλλαγχάνω en 18e2, en vue de signifier : « recevoir en partage par le sort »<sup>24</sup>, et la différence des verbes grecs n'oblige pas forcément à renoncer à cette dernière acception pour comprendre ici γίγνομαι. De surcroît, l'ajout *ex tempore*, qui surinterprète en introduisant la dimension

23. Le fait de paraître ignorer la version hiéronymienne de la *Vulgate*, dont on pense qu'elle fut commencée vers 380, laquelle adopte ici *in principio*, donc ni *exordium* ni *initium*, devrait peut-être compter pour déterminer la chronologie de Calcidius.

24. *Timaëus*, W. 9, 14-18.

temporelle, relève davantage de la glose que de la traduction. Troisièmement, *fiere* sera couplé avec *nasci* pour traduire *γίγνομαι* en 37d5 (= W. 30, 1), avant que les choses *facta et nativa* se voient attribuer, au début du § XXIII, comme aboutissement respectif, la dissolution et la mort (= W. 73, 7-8).

Pareil résultat suscite évidemment nombre d'interrogations. Celle qui nous retiendra en priorité concerne l'ajout de la dimension temporelle, à propos de laquelle nous avons parlé de chronocentrisme, non point pour lui-même, puisque Cicéron y recourait déjà, mais au regard de la nuance qu'il amène, à notre sentiment, entre la version et la glose, qui est sans équivalent cicéronien. Cependant, envisageons au préalable, au moyen de quelques prélèvements, comment Calcidius a compris les passages 37d1-38c3 où Platon, nous l'avons vu, fait cette fois-ci explicitement intervenir la temporalité<sup>25</sup> :

[37d1-3] De même que le ([modèle] se révèle) immortel et sempiternel (*immortalis et sempiternus*), de même il [*scil.* le dieu] a constitué le monde sensible vivant immortel. [37d5- 8] Le dieu associa à la machine faite par lui son image mobile, qui progresse par le nombre, laquelle est dite temps, l'éternité (*aevus*), elle, restant intacte et dans l'unité. [38a2-3] La demeure (*mansio*) de l'éternité [est] perpétuelle et immuable (*perpetuus et immutabilis*). [38b6] Le temps est du même âge que le ciel. [38c1-3] L'archétype est de toute éternité toujours existant, et ce [monde]-ci, son image sensible, est celui qui de tout temps a été et bien sûr sera<sup>26</sup>.

Sur la forme, on se bornera à effectuer quelques notations révélatrices d'approximation. D'abord, dans la deuxième citation, à suivre la progression du texte chez Platon, deux propositions subissent une inversion, *in singularitate perseverante* devant précéder *numeroque serpentem*, pour se lire : « qui, restant intacte et dans l'unité, progresse par le nombre ». Qui plus est, le terme *machina* est un ajout de Calcidius, dénué d'effet et d'utilité.

25. [37d1-3] Καθάπερ... αὐτὸ τυγχάνει ζῶν ἀίδιον ὄν, καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν... [37d5-8] εἰκὼ... ἐπενόει κινήτὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν... [38a2-3] τὸ... αἰεὶ κατὰ ταῦτά ἔχον ἀκινήτως... [38b6] Χρόνος... μετ' οὐρανοῦ γέγονεν... [38c1-3] τὸ μὲν... δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὃ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγὼώς τε καὶ ὦν καὶ ἐσόμενος.

26. [37d1-3] Ut... haec immortalis et sempiterna, sic mundum quoque sensibilem animal immortale constituit... [37d5-8] Imaginem eius mobilem numeroque serpentem factae a se machinae deus sociabat eam quae tempus dicitur, aevo intacto et in singularitate perseverante... [38a2-3] ... aevi... mansio perpetua et immutabilis... [38b6] Tempus... caelo aequaevum est... [38c1-3] ... archetypus... omni aevo semper existens est, hic sensibilis imagoque eius is est qui per omne tempus fuerit, quippe et futurus sit (= W. 29, 22-24, 30, 2-4, 11, 15 et 17-19).

Ensuite, dans la troisième citation, l'expression métaphorique *aevi mansio* tente assez maladroitement de rendre la périphrase de 38a2 : τὸ ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ἔχον (« ce qui demeure toujours selon soi »). En outre, dans la dernière citation, διὰ τέλους, qui complète τὸν ἅπαντα χρόνον et réciproquement, se voit remplacé par *sensibilis imago eius*, qui semble reprendre l'*imago mobilis* de la deuxième citation, mais n'a plus alors partie liée avec *per omne tempus*. Enfin, comme à son habitude et sans que nous sachions vraiment pourquoi, peut-être dans le but de couvrir la diversité du lexique platonicien, le traducteur use de deux termes pour en traduire un seul, en l'occurrence ἀίδιος devenant *immortalis et sempiternus* et ἀκίνητος *perpetuus et immutabilis*. Or, seule la seconde association paraît ne point redonder, attendu que quelque chose peut se perpétuer tout en changeant. Quant au fond, il appelle deux observations. En premier lieu, la distance donne l'impression d'avoir été respectée entre un modèle à la fois immortel et sempiternel et une copie uniquement immortelle. Cependant, et en second lieu, la dernière citation fait émerger quelque chose d'inattendu, qui va dans le sens d'un chronocentrisme, c'est-à-dire d'une majoration du rôle du facteur temps dans la réflexion relativement à celui que l'on trouve chez Platon. Nous observons, effectivement, que la mise en latin de Calcidius en 38c1-3 est plus cohérente que sa glose supposée – nous la citerons en partie ci-après – par rapport au passage de 37e3-38b3, où Platon précise que seules les formes « il était » et « il sera » sont proprement des modalités du temps – « il est » ne convenant qu'à l'éternel en tant que présent absolu –, ce qui ne l'empêche point, un peu plus loin justement, de déclarer que le monde a été (γεγονώς), est (ὧν) et sera (ἐσόμενος). Or, la mise en latin ne reprend pas en entier la séquence γεγονώς-ὧν-ἐσόμενος, mais l'écourte, sans doute par conformité avec l'indication précédente, pour la ramener à *fuert-futurus est*. Cette dernière pratique, qui rend en l'occurrence son auteur plus platonicien que Platon, confirme son attachement à la nature exacte de la composante temporelle, voulant que le temps soit fondamentalement ce dont on ne peut pas dire : « il est ». Pareil réflexe ne s'arrête d'ailleurs point à la traduction, vu qu'il touche également, quoique d'une autre manière, la glose supposée.

Si Calcidius, nous le disions, n'a pas jugé bon de fournir un commentaire au fragment de 28b6-8, les paragraphes XXIII à XXV en tiennent lieu d'une certaine façon, dès lors que s'y trouve évoqué le temps, bien qu'ils aient pour fonction implicite d'éclairer les passages dont nous venons de rapporter des extraits. Le dernier des trois est à ce titre le plus chronocentré :

Pourquoi [le monde sensible] a-t-il été établi sur le modèle de l'autre, intelligible et d'une immuable pérennité (*immutabilis perennitas*) ? Personne ne doute plus que ce qui est établi à la ressemblance d'un modèle sempiternel (*exemplus sempiternus*) possède la ressemblance de la perpétuité (*perpetuitas*). Et la perpétuité [est] dans l'éternité (*aevus*) ; c'est pourquoi le modèle, c'est-à-dire le monde intelligible, [est] par l'éternité, tandis que ce qui est constitué d'après le modèle, à savoir le monde sensible, [est] par les temps (*per tempora*). Et le propre du temps est de passer, le propre de l'éternité est de demeurer et de persévérer toujours dans l'identique ; de même, les parties du temps [sont] les jours et les nuits, les mois et les années, [alors que] l'éternité est sans partie ; pareillement, les espèces du temps [sont] le passé, le présent et le futur, [alors que] la substance de l'éternité [est] uniforme dans un présent unique et perpétuel. Par conséquent, le monde intelligible est toujours ; celui-ci, son simulacre, toujours a été, est et sera (*fuit est erit*). (XXV.)

On se montrera sensible au fait que la *variatio sermonis* utilisée par Platon (αἰδῖος, αἰών, αἰώνιος et ἀκίνητος), se trouve entièrement répercutée par quatre termes, que l'on citera sous leur forme adjectivale : *perennus*, *sempiternus*, *perpetuus* et *aevus*, qui apparaissent interchangeables, car tous sont appliqués à l'intelligible. Pourtant, la proposition *perpetuus in aevo*, même si son verbe est elliptique, semble inclure la perpétuité dans l'éternité. Or, quelques lignes plus bas, le perpétuel sera rapporté à ladite éternité, puisque sa substance jouit d'un *perpetuus praesens*. Toujours sur un plan lexical, le terme *imago* se trouve remplacé par *similitudo* et *simulacrum*, dont il est dit abusivement, rappelons-le, qu'il « est », Platon ayant souligné que le verbe ne s'applique proprement qu'à l'éternel (37e3-38b3). Mais au-delà de ces petites anomalies, on retiendra la prévalence du rapport temps-éternité, et la confirmation que le premier est l'unique modalité ontologique de notre univers.

Il y aurait lieu de croire que ces repères donnent une orientation définitive au commentaire de Calcidius. Ce serait compter sans ce qui se présente à nous comme une rupture de contenu. Deux paragraphes plus haut en effet (XXIII), le traducteur-exégète s'arrête assez longuement sur ce qu'il estime être une aporie ménagée par Platon, puisque, à suivre ce dernier, le monde est à la fois corporel et indissoluble, soit éternel. Afin de lever ce blocage, il distingue entre les œuvres naturelles, sujettes à la naissance, au devenir et à la disparition, et les œuvres divines, qui sont atemporelles. Après quelques considérations à dominante biologique, Calcidius affine sa déduction par une sorte de syllogisme, que l'on reconstituera comme suit : rien de ce qui est fait par Dieu n'est temporel ; or le monde sensible a été fait par Dieu ; donc le monde sensible est non temporel – ce qui le rend éternel. Le tout se conclut alors par une sentence

devenue célèbre, qui, au sentiment de son créateur, rend possible la co-existence du corporel et de l'éternel :

Le monde sensible est œuvre de Dieu, son origine (*origo*) est causative (*causativa*), non temporelle (*temporaria*). (W. 74, 18-19.)

À vrai dire, on se doit de signaler que cette précision dépend à son tour d'une réflexion sur les causes des œuvres de Dieu, qui, comme lui et ce qu'elles produisent, existent de toute éternité. Cependant, l'ajustement, dont nous allons reparler, ne suffit pas à oblitérer, de notre point de vue, la possibilité de relever une contradiction, au moins dans les termes. Car, d'une part, à savoir en sa traduction, Calcidius force la lettre platonicienne et surtraduit en important le temps (*origo ex tempore*), alors que de l'autre, c'est-à-dire dans un volet de son commentaire, il en récuse l'effet (*origo non temporaria*), allant jusqu'à affirmer : *mundus sensibilis... aeternus est*<sup>27</sup>, autrement dit, à contre-courant du paragraphe XXV (*sensibilis mundus per tempora*), que le monde sensible est *ab aeterno*. D'où l'émergence de deux interrogations, dont la première ne nous retiendra pas. Rendre par déduction le monde coéternel à Dieu peut-il s'inscrire dans une tradition chrétienne ? En guise de réponse, nous nous bornerons à renvoyer à ce jugement d'Ambroise : *Quid... tam inconveniens quam... aeternitatem operis cum dei omnipotentis [coniungere] aeternitate ?* »<sup>28</sup>. D'autre part, et sur un plan méthodologique, pour quel dessein avoir chronocentré la conception platonicienne dans sa transmission, puis avoir entériné celle-ci dans une partie de son élucidation, si c'est pour l'abolir antérieurement dans une autre ? Les historiens des idées ont à diverses reprises cherché à sauvegarder l'unité de la démarche calcidienne, notamment en mobilisant l'imposante cohorte des commentateurs grecs, auxquels nous nous dispenserons ici de faire référence. Jean Pépin, par exemple, estime que « la génération temporelle du monde n'est qu'une façon d'en affirmer la génération causale »<sup>29</sup>, alors que Gretchen Reydam-Schils considère à l'inverse, dans le même esprit, le causatif comme une métaphore du temporel<sup>30</sup>, quand, plus nuancé, Stephen Gersh différencie les strates déductives, en faisant du causatif le mode d'une relation ontologique à Dieu et non point chronologique<sup>31</sup>. Mais aucun, que nous sachions, n'a mis en

27. *Timaeus*, XXIII = W. 74, 19-20.

28. *Exameron*, I, 1, 2 : « Quoi... de plus inconvenant que... d'associer l'éternité de l'œuvre avec l'éternité du Dieu tout-puissant ? » Cf. Pépin 1964, p. 11-13 ; Reydam-Schils 2002.

29. Pépin 1964, p. 93.

30. Voir Reydam-Schils 1999, p. 223, 43.

31. Voir Gersh 1986, II, p. 472.

balance les deux moments de l'intervention d'un Calcidius traducteur et glossateur. L'expression *non temporaria* ne permet pas de faire du causatif un aménagement du temporel, parce qu'il en ressort, à notre sens, comme sa négation.

Qui plus est, la théorie des causes, qui risque justement ce *causativa* néologique, soulève quelque difficulté. On n'a peut-être pas suffisamment remarqué que son originalité n'est rien de moins que terminologique, dès lors que Calcidius applique de la manière la plus attendue le principe de causalité mis en place quelques lignes auparavant par Platon : *πᾶν... τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι*, et traduit quasi littéralement : *omne... quod gignitur ex causa aliqua necessario gignitur*<sup>32</sup>, puis activé aussitôt en 28c2-3. Pourtant, l'enchaînement dont cette théorie dépend semble comporter une étape qui repose sur une extrapolation. Voici le passage incriminé, situé juste avant la formulation syllogistique, laquelle se retrouve donc concernée par ricochet :

Les causes de toutes les œuvres de Dieu sont antérieures au temps, et de même que Dieu [existe] selon l'éternité, de même aussi les causes [existent] selon l'éternité. Il s'ensuit que tout ce qui est fait par Dieu n'est pas temporel. (W. 74, 13-16.)

Or, comment, à partir du texte platonicien, justifie-t-on, d'un côté pareil emploi de la causalité, de l'autre le fait que, l'éternité de Dieu s'appliquant à la cause, instrument de sa providence, cette éternité se transmette à son effet ou à sa production, pour former précisément la majeure du syllogisme reconstitué : *quicquid a deo fit, temporarium non sit* (« tout ce qui est fait par Dieu n'est pas temporel ») ? Jean Pépin projette au premier abord un certain éclairage par la reformulation de cet énoncé, lorsqu'il dit que la cause divine productrice du monde perceptible étant aussi éternelle que son auteur, elle ne peut générer un « effet inchoatif »<sup>33</sup>. Mais cela n'en va pas moins à l'encontre du propos de Platon en 28b6-8, tel qu'il est restitué par Calcidius, car Dieu ne peut inscrire l'univers sensible dans le temps quand son mode d'action est incompatible avec tout engendrement de processus, autrement dit s'il ne peut initier une dynamique. Il serait alors possible, pour espérer assortir la mise en latin et l'exégèse, de rebondir sur une autre appréciation de J. Pépin touchant cette fois-ci l'énigme cosmogénétique telle qu'il la voit posée dans le *Timée* : « la génération de l'univers peut s'effectuer *ab aeterno*, tandis que

32. « Tout ce qui est engendré est nécessairement engendré par l'effet d'une cause » (28a4-5 = W. 20, 20-21).

33. Pépin 1964, p. 89.



son apparition spontanée peut se situer à un moment donné »<sup>34</sup>. Voilà qui, indépendamment du bien-fondé de ce jugement, semblerait susceptible de réconcilier le temporalisme de la version latine avec l'éternalisme de sa glose. Seulement, il aurait fallu une autre justification que celle imaginée par Calcidius, dès lors que l'antithèse notifiée (*origo ex tempore-origo non temporaria*) ne laisse guère envisager un possible aménagement.

En somme, on est tenté de croire que Calcidius a cherché ici, dans une perspective toute néoplatonicienne, à préserver la pertinence du discours de Platon en oubliant peut-être qu'il s'était donné pour tâche et de traduire et de commenter, si bien que, pour sortir de la situation aporétique qu'il avait lui-même mise en avant comme un défi, l'interprète fait naître le sentiment d'avoir eu besoin de trahir le traducteur.

Pourtant, il existait un moyen d'argumenter de manière concordante, c'est-à-dire sans que la mobilisation de la cause ne heurte de front le temporalisme promu par la version latine. Augustin nous le montre dans le *De Genesi ad litteram* à l'aide de sa théorie, passée à la postérité, des raisons causales, parce qu'il y use, comme Calcidius d'ailleurs, de la métaphore de la graine et de la semence, sous le nom de « séminales », dont nous extrairons cette énonciation :

*Non... temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritalis et corporalis, de qua fieret, quod faciendum esset, cum et ipsa, priusquam instituta est, non fuisset; nec instituta est nisi ab illo utique summo Deo et uero, ex quo sunt omnia*<sup>35</sup>.

Bien qu'il ne commente pas explicitement un fragment du *Timée*, en distinguant entre un mode causal (*causalis*) dont relève le matériau et un ordre temporel dont relève le monde créé, l'évêque d'Hippone donne l'impression d'avoir trouvé en quelques mots l'équilibre conceptuel qui aurait manqué à Calcidius. L'originalité de la position augustinienne réside dans le recours à une double création divine ou, mieux encore, à un double moment de l'acte créateur, l'un, causal, de cette *materies* qui serait une sorte de substrat primordial de l'univers, quoique non pré-existant, comme il l'est chez Platon, l'autre, temporel, pour réaliser la mise en forme du monde actuel. Reste que le correspondant d'Osius pouvait difficilement neutraliser ce dualisme en raisonnant ainsi, dès lors

34. *Ibid.*, p. 86.

35. « C'est selon un ordre non pas temporel mais causal qu'a d'abord été fait le matériau informe et formable, à la fois spirituel et corporel, à partir duquel a été fait ce qui devait être fait, puisque lui-même aussi, avant d'être institué, ne fut pas ; et il n'a été institué que par ce Dieu souverain et vrai, par qui sont toutes choses. » (*De Genesi ad litteram*, V, V, 13, p. 392 Agaësse & Solignac 1972.)

qu'à ses yeux le matériau, qu'il appelle *silva* (*incorporea*), assimile à la ὕλη des Grecs et conçoit comme une ἀρχή, n'est soumis à aucune cause, même pas à Dieu<sup>36</sup>.

Par trop général, cet aperçu suffit néanmoins, croyons-nous, à cerner l'embarras suscité par la démarche calcidienne, qui, sans être représentatif de celle-ci, illustre cependant une certaine incapacité d'assurer ponctuellement la cohérence de son travail. Rappelons succinctement où se situe le contraste. D'un côté, le Calcidius traducteur s'autorise à surcharger le texte de Platon en faisant de la notion de temps la clé de la conception platonicienne de la création du monde sensible – et nous avons vu en quoi cette anticipation déformait l'objectif du *Timée* –, alors que de l'autre le Calcidius exégète construit une partie de son élucidation autour de la notion de cause éternelle, avant de revenir au paramètre temporel pour en préciser la nature. Le rédacteur du *Timaens Platonis* aurait-il quelquefois perdu de vue le texte qu'il traduisait en essayant de combiner les multiples sources grecques auxquelles, selon les historiens de la pensée, il se serait abreuvé – encore que repérer des *loci paralleli* n'équivaut pas systématiquement à établir des filiations intellectuelles ? L'éventualité ne nous semble pas pouvoir tout justifier, car si l'on accepte d'expliquer par cet éclectisme doctrinal les manquements à la teneur initiale et les extrapolations, le type de confusion qui a été souligné n'en relèverait pas complètement. En tout état de cause, ce flottement contribue à manifester le double problème posé par les choix de notre auteur, qui obligent à demander comment ramener les divers critères de traduction à l'unité d'une méthode, et de quelle manière rendre compte de la distorsion qui existe quelquefois entre la mise en latin et la mise au clair.

36. Voir *Timaens*, CCLXXVIII (= W., 282-283). Sur la ὕλη voir cependant Pépin 1964, p. 25.

## BIBLIOGRAPHIE

- AGAËSSE, P. & A. SOLIGNAC 1972 : Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (I-VII) = De Genesi ad litteram libri duodecim*. Traduction, introduction et notes, Paris, 1972 (Bibliothèque augustinienne. Œuvres de Saint Augustin, 48).
- ARMISEN-MARCHETTI, M. 2003 : Macrobie, *Commentaire au Songe de Scipion*, Livre II. Texte établi, traduit et commenté par —, Paris, 2003 (Collection des Universités de France).
- BEAUJEU, J. 1964 : Minucius Felix, *Octavius*, texte établi et traduit par —, Paris, 1964 (Collection des Universités de France).
- 1973 : Apulée, *Opuscules philosophiques*, texte établi, traduit et commenté par —, Paris, 1973 (Collection des Universités de France).
- BRAGUE, R. 1995 : « Pour en finir avec "le temps", image mobile de l'éternité (Platon, *Timée*, 37d) », dans *Id. Du temps chez Platon et Aristote : quatre études*, Paris, 21995, p. 11-71 (Épiméthée).
- BRISSON, L. 1997 : Platon, *Timée, Critias*. Traduction inédite, introduction et notes, avec la collaboration de Michel Patillon pour la traduction, Paris, 51997 (GF, 618).
- 2005 : Porphyre, *Sentences*. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'Unité Propre de Recherche n° 76 du Centre National de la Recherche Scientifique. Travaux édités sous la responsabilité de —, 2 vol., Paris, 2005 (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 33).
- DIEHL, E. 1903-1906 : *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, edidit —, 3 vol., Leipzig, 1903, 1904, 1906 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana). Réimpr. : Amsterdam, 1965.
- DOMBART, B. & A. KALB 1959 : Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, livres XI-XIV. Texte de la 4<sup>e</sup> édition de B. Dombart & A. Kalb, introduction générale et notes par G. Bardy, trad. fr. de G. Combès (Bibliothèque augustinienne, Œuvres de Saint Augustin, 35).
- FESTUGIÈRE, A. J. 1967 : *Proclus, Commentaire sur le Timée*. 2, *Livre 2*, Paris, 1967 (Bibliothèque des textes philosophiques).
- GERSH, S. 1986 : *Middle Platonism and Neoplatonism : the Latin Tradition*, 2 vol., Notre Dame (Ind.), 1986 (University of Notre Dame. Publications in Medieval Studies, 23).
- GIOMINI, R. 1975 : Cicero, *Timaëus*, dans *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*. Fasc. 46, *De divinatione, De fato, Timaeus*, edidit —, Stuttgart, 1975 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana), p. 177-228.
- HADOT, P. 1988 : *Plotin, Traité 38 : VI, 7*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, 1988 (Les écrits de Plotin).
- HENRY, P. & H.-R. SCHWYZER 1964-1982 : *Plotini opera. Porphyrii Vita Plotini*, ediderunt —, 3 vol., Oxford, 1964, 1977, 1982 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).
- LEMOINE, M. 2002 : « Du *Timée* de Platon à celui de Calcidius », dans M. Barbanti, G.R. Giardina, P. Manganaro (éd.), *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ = Unione e amicizia : omaggio a Francesco Romano*, Catane, 2002, p. 441-450.
- MONAT 1986 : Lactance, *Institutions divines*, Livre I. Introduction, texte critique, traduction et notes, Paris, 1986 (Sources chrétiennes, 326).
- MORESCHINI, Cl. 2003 : Calcidio, *Commentario al Timeo di Platone*, a cura di —, con la collaborazione di M. Bertolini, L. Nicolini, I. Ramelli, Milan, 2003 (Il pensiero occidentale).
- PÉPIN, J. 1964 : *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I, 1, 1-4)*, Paris, 1964 (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

- PERRIN, M. 1987 : *Lactance, Épitomé des Institutions divines*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index, Paris, 1987 (Sources chrétiennes, 335).
- PHILLIPS, J.F. 1997 : « Neoplatonic Exegeses of Plato's Cosmogony (*Timaeus* 27C-28C) », *Journal of the History of Philosophy*, 35 (1997), p. 173-197.
- REIFFERSCHIED, A. 1875 : *Arnobii Adversus nationes libri VII*, recensuit et commentario critico instruxit —, Vienne, 1875 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 4).
- REYDAMS-SCHILS, G. J. 1999 : *Demiurge and Providence : Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*. Turnhout, 1999 (Monothéismes et philosophie).
- 2002 : « Calcidius Christianus ? God, Body, and Matter », dans T. Kobusch & M. Erler (éd.), *Metaphysik und Religion : zur Signatur des spätantiken Denkens : Akten des Internationalen Kongresses vom 13-17. März 2001 in Würzburg*, Munich-Leipzig, 2002 (Beiträge zur Altertumskunde, 160), p. 193-211.
- RIVAUD, A. 1925 : Platon, *Œuvres complètes*, X, *Timée* ; *Critias*. Texte établi et traduit par —, Paris, 1925 (Collection des Universités de France).
- SCHENKL, K. 1897 : Ambrosius, *Opera*. Pars prima, *Exameron de paradiso*, recensuit —, Prague-Vienne-Leipzig, 1897 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 32. 1).
- WALTZING, J. P. 1903 : « Minucius Felix et Platon », dans Th. Mommsen (éd.), *Mélanges Boissier : recueil de mémoires concernant la littérature et les antiquités romaines dédié à Gaston Boissier à l'occasion de son 80<sup>e</sup> anniversaire*, Paris, 1903, p. 455-460.
- WASZINK, J. H. 1962 : *Plato latinus*. 4, [Plato], *Timaeus*, a Calcidio translatus commentarioque instructus, edidit —, Londres-Leyde, 1962 (Corpus philosophorum mediæ ævi. Corpus Platonicum).